

ENCUENTRO Y CONFRONTACIÓN ENTRE MAYAS Y ESPAÑOLES EN YUCATÁN, MÉXICO, 1542-1992

VIRGINIA MOLINA LUDY
Centro de Ecodesarrollo
México

Introducción

La población del estado de Yucatán (México) está dividida en dos grupos socialmente segregados: los herederos culturales de la población europea que colonizó este territorio, quienes se consideran a sí mismos herederos genéticos de población europea y se autodenominan "blancos"; y aquellos que culturalmente descienden del pueblo maya que habitaba la península antes de la conquista española y se autodenominan *macehuales*. Los "blancos" llaman "mestizos" a los mayas y a su vez son designados como *dzulo'ob* por los mayas. A pesar de 450 años de convivencia, la relación entre los grupos continúa mediada por la discriminación racial que surgió con la situación colonial que produjo la conquista española. En esta comunicación se examina el surgimiento de los prejuicios y la forma en que hoy se expresan en la ideología étnica a través de la concepción que cada grupo tiene de la historia de Yucatán.

Las categorías sociales que dividen a la sociedad de Yucatán nacieron con la conquista española. En 1526 había en Yucatán población maya, dividida regionalmente por su pertenencia a distintos linajes, pero no había indios; éstos surgieron cuando llegaron los conquistadores españoles. Como bien dice Bonfil Batalla, los indios son una categoría de la situación colo-

nial. Así, ambos grupos — indios colonizados y colonos blancos — aparecieron en Yucatán en el mismo momento.

El encuentro: nacen los dos grupos sociales en conflicto

En 1527 se inició la conquista de Yucatán, que enfrentó decidida resistencia de los mayas. Sólo hasta 1540 lograron los españoles dominar *Tihoo* o *Ichcansihó*, el sitio donde hoy se encuentra Mérida, la capital de Yucatán. Desde ahí, poco a poco, vencieron al resto de las provincias mayas. En 1542 consideraron firme su dominio y fundaron la primera villa española: Mérida.

Los españoles que conquistaron Yucatán formaban parte del grupo de empresarios que expandió el mercantilismo europeo al resto de los continentes. A fines del siglo XV y principios del XVI los españoles invertían sus bienes para ayudar a los reyes de España a "rescatar, conquistar y poblar" las tierras de América. Como la Corona carecía de fondos para financiar una empresa de tal magnitud, recurrió a las *cartas de capitulación*, o contratos con particulares, por medio de los cuales les cedía ciertos derechos sobre los territorios y las poblaciones conquistadas, a cambio del reconocimiento expreso de la soberanía castellana y un quinto (20 por ciento) de lo obtenido en las nuevas tierras.

Francisco de Montejo firmó con el rey Carlos V, el 8 de diciembre de 1526, una carta de capitulación para "descubrir, conquistar y poblar las Islas de Yucatán y Cozumel". En el contrato queda claro que Montejo correría con todos los gastos de la expedición y, en compensación, el rey le concedería varias prebendas, así como a quienes lo acompañaran en la empresa. Entre los beneficios que obtendrían se contemplaba hacer esclavos a los indios que resistieran la conquista y la posibilidad de encomendarlos (López Cogolludo 1954/55, I: 161-162, 169-170).

El rey declara en el contrato que desea esta conquista "porque nuestro principal deseo, e intención es que la dicha tierra se pueble de cristianos, porque en ella se siembre y acreciente la Fe católica y las gentes de aquellas partes sean traídas a ella" (López Cogolludo 1954/55, I: 158-161). Ordenó que los indios e infieles "sean tratados como libres, e no como esclavos",

"[...] como prójimos", "favorecidos e mirados como los otros nuestros súbditos cristianos" (López Cogolludo 1954/55, I: 165-168).

Montejo se comprometía a llevar consigo intérpretes que pudieran leer a los mayas el requerimiento con el que los reyes conminaban a los indios a someterse sin presentar resistencia que, entre otras cosas, decía: "[...]Dios nuestro Señor Uno y Eterno, crió um hombre y una mujer de quien ustedes y nosotros, y todos los hombres del mundo, fueron y somos descendientes [...]" (Lopez Cogolludo 1954/55, I: 172-174).

Puede apreciarse la contradicción entre los objetivos explícitos de la conquista. Por una parte se privilegia el interés de la corona de España por poblar la tierra con cristianos y atraer a la fe verdadera a los nativos de estas tierras; por la otra, las acciones de descubrimiento y poblamiento se entienden como una empresa en la que los conquistadores aportan su capital para conseguir ciertos beneficios. Incluso en la Capitulación entre el Rey y Montejo aparecen aspectos ambiguos en relación a la forma en que se tratará a los indios: por una parte el rey insiste en que deben ser considerados como sus demás súbditos y como hijos del mismo Dios; esto es, política y espiritualmente iguales a los españoles. Pero si se resisten a reconocer a la Corona de España, serán sometidos a la esclavitud; una vez dominados, podrán ser encomendados a los españoles.

La confrontación: origen de la concepción del "otro"

Cuando entraron en contacto, cada uno de los grupos ya tenía un término para identificar al otro. En las crónicas y en la tradición oral de los mayas los extranjeros, los de otras provincias, eran considerados como *dzulo'ob* (*El Libro de los Libros del Chilam Balam* 1984: 156, nota 13); por su parte, al menos desde 1594 los europeos se referían a la población de América como "indios" (Todorov 1987: 48). La presencia del otro fue registrada no sólo en la tradición oral, sino también en las crónicas escritas de ambos grupos y estas son la base de la actual memoria colectiva sobre el "otro".

Los Libros de *Chilam Balam* incluyen el registro de hicieron los mayas sobre la conquista española. Es significativo que la crónica se inicia con el

11 Ahau, "porque es el *katun* [período] que transcurría cuando llegaron los extranjeros". Empieza entonces una nueva época, diferente a las anteriores, pero no por ello inexplicable en la historia-profecía propia.

Sobre la llegada de los españoles a Yucatán se asienta:

En el Once Ahau es el que comienza la cuenta, porque en este Katún se estaba cuando llegaron los Dzules, los extranjeros [...] Entonces empezó el Cristianismo también [...] Ichcansihó [el sitio de la actual ciudad de Mérida] es el asiento del Katún [...]

Solamente por el tiempo loco, por los locos sacerdotes, fue que entró a nosotros la tristeza, que entró a nosotros el Cristianismo. Porque los muy cristianos llegaron aquí con el verdadero Dios; pero ese fue el principio de la miseria nuestra, el principio del tributo, el principio de la limosna, la causa de que saliera la discordia oculta, el principio de las peleas con armas de fuego, el principio de los atropellos, el principio de los despojos de todo, el principio de la esclavitud por las deudas, el principio de las deudas pegadas a las espaldas, el principio de la continua reyerta, el principio del padecimiento. Fue el principio de la obra de los españoles y de los padres, el principio de usarse los caciques, los maestros de escuela y los fiscales.

¡Que porque eran niños pequeños los muchachos de los pueblos, y mientras, se les martirizaba! ¡Infelices los pobrecitos! Los pobrecitos no protestaban contra el que a su sabor los esclavizaba, el Anticristo sobre la tierra, tigre de los pueblos, gato montés de los pueblos, chupador del pobre indio. Pero llegará el día en que lleguen hasta Dios las lágrimas de sus ojos y baje la justicia de Dios de un golpe sobre el mundo [*Chilam Balam de Chumayel* 1930: 66, cit. por León Portilla 1974: 86].

Los mayas incluyeron a los españoles en la categoría social que usaban para identificar a otros conquistadores provenientes de tierras lejanas. En sus crónicas, la relación interétnica cobra un carácter descriptivo; aparecen los cambios y las cargas que la nueva situación trajo sobre ellos: el cristianismo, los caciques, los maestros de escuela y los fiscales; la esclavitud, el tributo, la limosna, el llanto; se califica la situación, pero no se denigra al otro como individuo.

Para los españoles la elaboración de la existencia del otro fue más sofisticada. Enfrentados a la crítica que hacían los protestantes a la guerra que desarrollaban contra los indios y cuestionados sobre el derecho que les asistía para someterlos a servidumbre, echaron mano de todos los recursos filosóficos y teológicos de la época para justificar sus acciones.

En la percepción del "otro" que se formaron los europeos estuvo presente la contradicción señalada de los dos objetivos que tuvieron los viajes de Cristóbal Colón y que desembocaron en el descubrimiento de América. Como bien lo señala Tzvetan Todorov, los objetivos centrales que tuvo Colón para emprender sus viajes fueron la propagación de la fé católica y conseguir oro y otras riquezas materiales. Propagar la religión entre la gente que había encontrado en las tierras descubiertas implicaba considerar a los indios como iguales; el derecho a despojarlos de sus riquezas implicaba considerarlos como desiguales.

El conocimiento de nuevas tierras y pueblos enfrentó a los intelectuales europeos con la necesidad de replantear antiguos conceptos. Aquí nos interesa ver cómo se revisó la esencia humana: ¿Que eran los nativos de América? ¿Eran humanos, semejantes a los europeos y los asiáticos? Como representante de Cristo en la tierra, el Papa resolvió el asunto, concediendo que los indios tenían alma y eran humanos, pero como no eran cristianos, los reyes de España podían ejercer soberanía sobre ellos y sus territorios con el fin de "cristianizarlos". Aún restaba la pregunta: Humanos sí, pero ¿iguales a "nosotros"? Esta cuestión fue debatida durante los primeros años de la conquista, y a mediados del siglo XVI se enfrentaron, en la corte española, las dos posiciones principales representadas respectivamente por el Obispo Fray Bartolomé de las Casas y por Juan Ginés de Sepúlveda. Su polémica representó la explicitación de dos sistemas filosóficos opuestos: el estoico cristiano y el aristotélico puro. Para el primero, se privilegia un Derecho Natural que el hombre conoce y posee por su cualidad de ser hombre; para el segundo, la comprensión del Derecho Natural sólo es accesible a una selecta minoría del género humano, a la que los demás deben someterse (García Pelayo 1979: 13).

Ambos argumentos parten de la misma concepción clásica del hombre que sirvió al cristianismo para fundamentar la unidad de la humanidad en el plan sobrenatural de Dios; en esta concepción se afirma que la racionalidad es lo definitorio de lo humano, es su esencia; esa esencia se da en todos los hombres y los convierte en una clase especial distinguible de los demás seres de la naturaleza, la especie humana; sólo que, para unos, tal esencia — la racionalidad — no sólo se da en cada uno de los miembros de la humanidad, sino también los convierte en ontológicamente iguales; mientras que, para los otros, la naturaleza humana puede darse, y de hecho se da en

distintos grados: en unos hombres y pueblos se realiza con plenitud y en otros no (O'Gorman 1989).

Para la posición que representa Las Casas, no hay mucho que discutir: todos los hombres, por el hecho de serlo, son iguales y además, según la doctrina cristiana, semejantes o prójimos por su origen sobrenatural y hermanos, al ser todos hijos de un mismo padre celestial. La consecuencia práctica de estos principios es que cada pueblo debe mantener el goce de su soberanía, puesto que la recibe de la misma providencia. Así, la única intervención legítima de un pueblo sobre otro es la obligación de los más afortunados de brindar el auxilio espiritual de la predicación pacífica del Evangelio, para que todos los hombres puedan alcanzar la vida eterna. El argumento de Las Casas muestra enorme coherencia entre la premisa y las conclusiones. Para él, el hombre americano es un prójimo, lo que en la filosofía cristiana significa igual (O'Gorman 1989).

Aunque carente de la coherencia del argumento de Las Casas, la conclusión que predominó en el pensamiento europeo desde mediados del XVI, y que persiste hasta nuestros días en las poblaciones "blancas" de América, fue la presentada por Sepúlveda. Cronista del Emperador Carlos V y del rey Felipe II, Juan Ginés de Sepúlveda sistematiza ideas comunes entre pensadores de su época. Para defender el derecho de España a entablar guerra contra los americanos y someterlos a servidumbre utiliza la forma del diálogo entre un alemán luterano y un español católico. Siguiendo a Aristóteles, Sepúlveda afirma que

Como lo perfecto debe dominar a lo imperfecto, los bárbaros tienen, en virtud de esa ley natural, el deber de someterse y, en caso contrario, es justa la guerra emprendida contra ellos. Para ser rectamente aplicada esta doctrina se exigen, pues, dos condiciones: el estado de barbarie de los indios y la superioridad de los españoles [García-Pelayo 1979: 29].

Así, la oposición bueno/malo, mejor/peor no surgió casualmente de la extrañeza que los europeos sintieron al conocer pueblos de costumbres tan diferentes; por el contrario, partió de una elaboración consciente para justificar la conquista y el dominio de América.

El argumento de peso que utiliza Sepúlveda para justificar el derecho al sometimiento es la superioridad cultural; en este argumento se encuentra explícito y sistematizado el sentimiento general de oposición entre los con-

quistadores y los conquistados (García-Pelayo 1979) en razón de las diferencias culturales de cada una de las sociedades, y aquí podemos reconocer el origen de los prejuicios que sobre los indios mantiene la población blanca hoy en día. Veámos lo que dice en su diálogo el español católico Demócrates al alemán luterano Leopoldo:

[...] bien puedes comprender [...] si es que conoces las costumbres y naturaleza de una y otra gente, que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo [...], los cuales en prudencia, ingenio, virtud y *humanidad* son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gente clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes a los continentes y templados, y estoy por decir que *de monos a hombres* [p. 101. Los subrayados son míos].

Continúa afirmando: otras virtudes de nuestra *raza* son la fortaleza, la justicia, la frugalidad y la sobriedad. La religión cristiana está muy arraigada en las almas de los españoles

¿Y qué diré de la mansedumbre y humanidad de los nuestros [...] : 101-105]?

Compara ahora estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, *humanidad* y religión, con las que tienen esos *hombrecillos en los cuales apenas encontrarás vestigios de humanidad* [...] : 105. Los subrayados son míos].

Ellos no poseen ciencia alguna, ni siquiera conocen las letras ni conservan ningún monumento de su historia, tampoco tienen leyes escritas, sino instituciones y costumbres bárbaras. Están entregados a todas las intemperancias y "nefandas liviandades" y comen carne humana. Se hacen feroces guerras entre ellos pero al mismo tiempo son tan cobardes, "que apenas pueden resistir la presencia de nuestros soldados, huyendo como mujeres [...]" (: 105-107).

Es cierto que los indios tienen ciudades racionalmente edificadas, reyes no hereditarios, sino electos, y ejercen el comercio, pero todo ello "sólo sirve para probar que no son osos, ni monos, y que no carecen *totalmente* de razón. Pero su propias instituciones públicas prueban "la rudeza, barbarie e innata servidumbre de estos hombres", porque nadie tiene propiedad privada sino que toda la tierra está en poder de los señores y ellos lo aceptan por su propia voluntad (p. 109). Esto es clara prueba de que han

"nacido para la servidumbre y no para la vida civil y la libertad." Así, reducirlos a una servidumbre un poco más blanda es hacerles un favor, y cambiar de señores, en vez de los que tenían, "bárbaros, impíos e inhumanos", a cambio de los "cristianos, cultivadores de las virtudes humanas y de la verdadera religión" es innegablemente un beneficio para ellos. "Tales son en suma la índole y costumbres de estos hombrecillos tan bárbaros, incultos e inhumanos" (: 111).

Remarcar el contraste y la oposición entre un "nosotros" lleno de cualidades y un "ellos" carente de cualquier rasgo positivo, con base en apreciaciones sobre la diferencia cultural, fue indispensable para desarrollar el argumento que justificaba la guerra y el sometimiento de los americanos "inferiores" por los españoles "superiores". En esta concepción organicista del estado los indios serían los "pies humildes y necesarios" de la república. Como consecuencia, aunque los reyes de España los reconocieron como vasallos, se les consideró vasallos con capacidad restringida: "rústicos" o "menores de edad". Este es el origen del racismo y la discriminación inherente a la relación interétnica en toda guerra de conquista y en toda justificación del colonialismo; los españoles la inauguraron junto con el inicio del colonialismo.

Aunque basado en la confusión de Colón, quien creyó llegar a las Indias, el término indio se convirtió en mucho más que un sustantivo que designa a ciertos sujetos. Al considerar a los americanos en una posición de inferioridad el término adquirió también un significado discriminatorio; con él se clasifica a una persona y, al mismo tiempo se le asigna una incapacidad de nacimiento, un estigma.

Como categoría social, los indios nacieron en 1492, cuando Colón descubrió las Antillas, y desde ahí se propagaron al resto de América, conforme avanzó la colonización española, portuguesa, inglesa, francesa y holandesa sobre el continente.

La nueva sociedad que se estableció en Yucatán a partir de 1542

La sociedad colonial es un tipo específico de organización social y política. Crea nuevos tipos sociales: el colono y el colonizado, ninguno de los cuales puede explicarse por sí mismo, ya que son resultado de la relación mutua entre ellos (Balandier 1955).

En Yucatán las condiciones del territorio y su marginalidad en la economía de las colonias españolas propiciaron la escasez de empresas en las cuales pudieran capitalizar los colonos; pero había abundancia de mano de obra sometida. Estas características definieron el tipo de sociedad que se desarrollaría en los siglos siguientes. Aunque en otras partes de América los españoles pronto pudieron convertirse en empresarios, en Yucatán la economía dependió del tributo indígena y mantuvo a la fracción de los colonos como una sociedad señorial, ni siquiera incipientemente capitalista.

Dos formas fundamentales de explotación económica definieron la relación español-indio en Yucatán: la encomienda, con su correspondiente tributo y el repartimiento de trabajo. Aún la iglesia tuvo una situación especial en esta provincia, pues descansaba fundamentalmente sobre el tributo (llamado primero "limosna" y después ob venciones) y el trabajo indio y menos en el diezmo que pagaban los españoles por sus empresas.

Cada uno de los grupos tuvo derechos y obligaciones claramente delimitados tanto en lo económico, como en lo político y lo social. La base de la segregación social se asentaba en la justificación ideológica que ya señalamos, y se tradujo en la práctica en una normatividad diferente para cada grupo. A los indios se les dotó de legislación propia, de un régimen de tutela que les impedía gozar de la plenitud de derechos, de un gobierno separado y una administración eclesiástica distinta. Se les impuso una segregación geográfica y restricciones a sus actividades económicas, en función de las necesidades de los colonos. Todo ello los mantuvo segregados del resto de la sociedad. Su pertenencia a un grupo diferente quedó manifestada incluso en la obligación de llevar un traje distintivo. Durante tres siglos la colonia cuidó celosamente la segregación.

La distinción era clara y evitaba toda posible convivencia más allá de la pura relación señor/dominado; se limitaba a algunos puntos cruciales: el pago de tributos, los repartimientos de trabajo, y en general, los tratos económicos necesarios para el funcionamiento de la sociedad colonial. Los

indios de América serían la mano de obra gratuita o barata que permitiría enriquecerse a los no-indios; pasarían a ser — como bien dice Aguirre Beltrán — *instrumentos* de uso del imperio.

La sublevación maya en el siglo XIX

Cuando Yucatán dejó de pertenecer a España se adhirió a México, país que oficialmente desconoce la segregación entre descendientes de europeos y descendientes de los pueblos nativos; no obstante, la segregación persiste. El discurso oficial responsabiliza a los indios de mantenerse diferentes, y no querer identificarse con los demás mexicanos; sin embargo, la barrera para la unificación también es muy fuerte de parte de los no-mayas. En este apartado examinaremos cómo las fronteras étnicas son conservadas por ambos grupos, blancos y mayas.

La legislación del nuevo país al que se había adherido Yucatán decretaba la igualdad jurídica de todos los habitantes y desconocía, oficialmente, la segregación; pero esto chocaba con las bases reales de la sociedad yucateca criolla, que fijaba tasas de trabajo obligatorio, obvenciones parroquiales y contribuciones civiles superiores a la población maya (Ancona 1889, vol. III: 52).

En un territorio ocupado, según cálculos de la época, por tres cuartas partes de población india y sólo una cuarta parte de población no india, la legislación del México independiente causó controversias y aprehensiones entre la población criolla. Hubo incluso quienes propusieron que los blancos debían regresar la tierra a sus legítimos dueños: los indios.

A los problemas señalados para los primeros años de la vida independiente de Yucatán se agregaron otros que incrementaron la fricción entre la fracción blanca y la maya. Las distintas facciones políticas que anhelaban el poder en Yucatán utilizaron a la población maya como infantería de combate prometiéndole, a cambio, reducir sus contribuciones civiles y religiosas y resolver problemas de tierras. Las mismas promesas se hicieron a los mayas para que participaran en la guerra de Yucatán contra el gobierno centralista de México. En ninguna ocasión se cumplieron las promesas (Ancona 1889, vol. IV: 12) y ello tuvo repercusiones posteriores.

En 1847 al oriente y sur de la península de Yucatán surgió una poderosa sublevación maya, con la demanda principal de obtener la tantas veces prometida, pero nunca cumplida, reducción de las contribuciones civiles y religiosas, de tal manera que las de los indígenas quedaran al mismo nivel que pagaban los demás habitantes de Yucatán. Los criollos sintieron amenazado su dominio sobre Yucatán a tal grado que, aún cuando los mayas del nororiente no solamente no se sublevaron, sino incluso participaron en la guerra del lado de los blancos, calificaron la sublevación como una guerra de castas, por medio de la cual los mayas buscaban la expulsión e incluso el exterminio de todos los que no fueran maya, para obtener el dominio absoluto sobre el territorio de Yucatán. El conflicto interétnico había llegado, así, a su máxima expresión, y los blancos reaccionaron ante él reforzando la barrera étnica. Todo indio, por el hecho de serlo, era enemigo mortal: "Sangre, nomás sangre de la raza indígena, nos puede satisfacer" diría un editorial del periódico gobiernista *El Siglo Diez y Nueve* en agosto de 1848 (Baquero 1871/87, citado por Peniche Vallado 1980: 35); "Yo quisiera hoy que desapareciera esa raza maldita [los mayas] y jamás volviese a aparecer entre nosotros", escribiría el yerno del gobernador de Yucatán en el mismo año (Sierra O'Reilly 1938: 30).

La sublevación indígena detuvo su amenaza armada sobre las zonas pobladas por blancos en 1851, pero su sombra estuvo presente entre los blancos de la sociedad yucateca hasta 1901, fecha en la que el gobierno federal venció en forma definitiva a los descendientes de los mayas rebeldes, quienes mantenían un territorio autónomo en el área del actual estado de Quintana Roo.

Reestructuración de la sociedad yucateca

Los blancos de Yucatán incrementaron, a raíz de la "guerra de castas" el control sobre la población maya. El régimen de trabajo en las haciendas se modificó al de trabajo endeudado — el cual se justifica en regiones con poca mano de obra disponible, para asegurar la fuerza de trabajo necesaria, mas no en Yucatán, donde la mano de obra era abundante — y las autoridades regionales se encargaron de vigilar que los peones no abandonaran sus haciendas de adscripción. Esta época se conoce en Yucatán como la de la "esclavitud" del indio.

Asímismo — como lo analiza Pintado Cervera (1982) — "como por encanto el término de indio cae en desuso en la lengua común, aunque se quedará para su utilización a manera de injuria [...]" y aparece la categoría de *mestizo* como una posición intermediaria. Es una necesidad en la mentalidad colonial del *dzul*, cuya ideología, por sus orígenes señoriales,

no podía adaptarse a los valores liberales que reconocían la igualdad de todos los miembros de la sociedad. Las castas de la época colonial eran una carga muy pesada en la mentalidad del *dzul*, y la manifestación por símbolos exteriores de la posición que ocupa cada uno de los miembros debería prolongarse en una sociedad dominada por las relaciones de producción capitalista.

Los indios ahora serán llamados "mestizo" y "mestiza".

Surge entre los blancos el temor a los Libros de *Chilam Balam* y empiezan a desaparecer en los pueblos. Al parecer, son expropiados por coleccionistas de las antigüedades indias, pero resulta significativo que el único texto de esta clase que permanece hasta el siglo XX en un pueblo maya es el de Tusik, en la zona controlada por los indios rebeldes de la "guerra de castas".

La historia propia como barrera étnica

A partir de 1527 la historia de Yucatán es la historia compartida por españoles y mayas. Primero fue la lucha por el territorio, después la economía y la sociedad colonial que unía/separaba a los dos grupos. Sin embargo, para cada una de las etnias en conflicto, la historia de Yucatán sólo acepta la presencia del "otro" como avatar del que se desea deshacerse.

Lo que aquí consideramos es lo que podemos llamar como *historia étnica* que es aquella en la que se remarcan las diferencias entre los grupos y los conflictos que han surgido entre ellos a lo largo de su convivencia. Esta historia es un tipo de reconstrucción del pasado que está permeada por la ideología étnica, como la conceptúa Cardoso de Oliveira (1976 *passim*).

Cabe aclarar que analíticamente considero grupo étnico no solamente a los indios, sino también a la población blanca que habita en la misma región, ya que el tipo de relaciones que se establecen entre ambos grupos está

determinado por una segregación social que alega razones étnicas (es decir, supuestas diferencias fundamentales entre unos y otros con base en las distintas características raciales y/o culturales de cada uno), y la auto-identificación de los miembros de cada uno de los grupos, su identidad social, se basa en esta alteridad; esto es, en ambos grupos existe una identidad social étnica.

La historia étnica forma parte de la elaboración simbólica que el grupo desarrolla para explicar la relación entre las etnias, de ahí que sirva de sustento a la identidad étnica. La definición del sí en situación implica la elaboración de representaciones colectivas que abarcan, como parte importante, la explicación de las diferencias y de los conflictos sociales vividos a lo largo de la historia. Asimismo, las identidades sociales que producen las relaciones interétnicas son etnocéntricas, con miras a la afirmación de lo propio, lo que conduce a la negación de la identidad en contraste; ello da a la identidad étnica una cualidad de *oposición* (Cardoso de Oliveira 1976). Esta faceta afirmativa de la concepción del grupo sobre sí mismo se basa en la explicación de la diferencia por orígenes separados, únicos y originales, y éstos son expresados también por medio de la historia. Es así que, al referirnos a la historia étnica incluimos tanto los relatos sobre los acontecimientos de las relaciones interétnicas como los mitos que expresan una interpretación del presente a partir de un pasado remoto.

La tradición oral conservada por las personas de mayor edad recuerda de las relaciones interétnicas no más allá de la guerra de castas; el pasado anterior tiene dos fuentes diferentes, según el grupo étnico del que se trate. Para los mestizos, están las historias regionales escritas por historiadores yucatecos.

Desde la desaparición de los Libros de *Chilam Balam*, los blancos de Yucatán han acaparado la versión escrita de la historia de Yucatán. En las diversas historias regionales se puede identificar claramente la ideología étnica subyacente. En ellas se resaltan los orígenes separados y originales de quienes se identifican con el grupo europeo de la Península: ellos descendían de los conquistadores que vinieron a traer "la luz de la civilización y del cristianismo" a los indios que estas tierras poblaban.

En las historias escritas se expresa también el conflicto interétnico. Producidas durante o después de la "guerra de castas", las primeras obras reflejan los prejuicios comunes del grupo étnico blanco sobre "los otros", con los que tienen que convivir porque comparten el mismo territorio y

porque los últimos forman la mano de obra que sirve de base a sus empresas. Los primeros historiadores yucatecos, fuentes de los actuales, conciben la historia de Yucatán como la historia de los conquistadores y colonizadores europeos y sus descendientes en la Península. En ellas la población india aparece, recurrentemente, al mismo nivel que las plagas, las epidemias, las hambrunas y los ataques de los corsarios ingleses y franceses, como obstáculos a los que debió enfrentarse la sociedad hispano-americana en la lucha para lograr su pleno desarrollo. La "guerra de castas" se presenta como la principal catástrofe que a este grupo ha ocurrido.

El momento álgido de la historia oral que ambos grupos étnicos conservan como parte de su experiencia directa es precisamente el de la "guerra de castas". Los blancos conservan con orgullo los relatos de sus antepasados que lucharon con valentía en contra de los rebeldes mayas y subrayan su triunfo como un logro para la conservación de la paz y el progreso en la zona. Para los mayas, la "guerra de castas" resulta el antecedente inmediato del mayor conflicto interétnico que rememoran: la época de la "esclavitud" en las haciendas, de amargos recuerdos, ya que todos los viejos vivieron esa época en carne propia y con gusto la relatan a quienes les prestan su atención. Perciben la "esclavitud" como el castigo que recibieron por la sublevación.

Para los mayas, la época anterior a la "guerra de castas" ya no pertenece a la historia propiamente dicha, sino al mito. Estas diferencias tienen un origen colonial: la interpretación histórica ligada a la elaborada cosmogonía de la religión maya prehispánica fue destruida por el régimen colonial, que suprimió en forma violenta a la jerarquía político-religiosa prehispánica. Sin embargo, la eliminación de la jerarquía no logró suprimir la concepción campesina de la historia, la cual, hasta mediados del siglo XIX conservó los Libros de *Chilam Balam* y posteriormente se conserva en la tradición oral. Ésta, por su invisibilidad organizativa, por su carencia de institucionalización, es imposible cortar de tajo.

El mito histórico central es el del *kusansum*, uno de los más extendidos por todo Yucatán. Fue contado a Tozzer en 1907 "cerca de Valladolid" (citado por Miller 1974), a Sullivan (1983) en 1982 en Tusik, Quintana Roo y surge constantemente en las conversaciones informales de dos pueblos cercanos a Valladolid en 1985 (investigación personal). El mito aparece representado en un mural de uno de los templos en la zona arqueológica de Tulum, Quintana Roo (Miller 1974). En la representación arqueológica

mural aparece un cordón umbilical uniendo el cielo y la tierra; Miller, arqueólogo, interpreta el mural de Tulum como la representación de un pasado glorioso cuando el cielo y la tierra estaban unidos.

En el mito recogido por Tozzer:

[...] había un camino suspendido en el cielo, que se extendía desde Tulum y Cobá hasta Chichén Itzá y Uxmal. Este camino se conocía como *kusansun* ó *sakbé* (camino blanco). Era como una larga cuerda (*sum*) que supuestamente tenía vida (*kusan*) y en medio de ella fluía sangre. Por medio de esta cuerda era enviada la comida a los antiguos gobernantes que vivían en las estructuras que ahora están en ruinas. Por alguna razón, esta cuerda fue cortada, la sangre fluyó fuera de ella y la cuerda desapareció para siempre [Cfr. Miller 1974: 172].

A la versión recogida por Tozzer en 1907, en las actuales se ha incorporado algo nuevo: el cordón umbilical transmitía alimento (el "pan de maíz" del Chilam Balam) a los *macehuales* (es decir, ya no a los gobernantes, sino a los campesinos mayas) y ahora sí se sabe cómo se cortó: fueron los *dzules* quienes lo cortaron; además, el cordón no "desapareció para siempre" sino que será reconstruido y los *macehuales* volverán a contar con ese alimento.

Entre la sociedad campesina maya y la sociedad no-maya hay una barrera, hasta el momento infranqueable, concebida por los mayas como un acontecimiento histórico y un mito sobre las relaciones interétnicas. Por parte de los blancos la barrera se refuerza por medio de las imágenes contrastantes que se manejan sobre el propio grupo y sobre el indio maya. En este grupo la historia oral no necesita ser nutrida por el mito, ya que las historias escritas sobre Yucatán sustentan la convicción de que forman parte del grupo en cuyas manos está la civilización, el progreso y el futuro de la región; no en balde son los descendientes de aquellos españoles que conquistaron el territorio para civilizarlo y cristianizarlo, y de sus más recientes antepasados, aquellos que lograron contener el avance de la barbarie de la "guerra de castas". Su origen es especial y ello les confiere un lugar privilegiado e incuestionable en la zona; no requieren de alimentar su esperanza sobre el futuro en mitos.

BIBLIOGRAFIA

- AGUIRRE BELTRAN, Gonzalo. 1967. *Regiones de Refugio. El Desarrollo de la Comunidad y el Proceso Dominical en Mestizo América*. México: Instituto Indigenista Interamericano (Ediciones Especiales 46).
- ANCONA, Eligio. 1889. *Historia de Yucatán desde la Epoca más Remota hasta Nuestros días*. Segunda edición. 4 vols. Barcelona: Imprenta de Jaime Jesús Roviralta.
- BALANDIER, Georges. 1955. *Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BAQUEIRO, Serapio. 1871/87. *Ensayo Histórico sobre las Revoluciones de Yucatán desde el año de 1840 hasta 1864*. Mérida (Yucatán): Imprenta de Gil Canto.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. 1972. El concepto de "indio" en América. Una categoría de la Situación Colonial. *Anales de Antropología* 9. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1976. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira.
- CHILAM BALAM DE CHUMAYEL. 1930. Versión de Antonio Mediz Bolio. San José (Costa Rica).
- EL LIBRO DE LOS LIBROS DEL CHILAM BALAM. 1984. Traducción de sus textos paralelos por Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rondón. Segunda edición. México: Secretaría de Educación Pública (Colección Lecturas Mexicanas 38).
- GARCIA-PELAYO, Manuel. 1979. "Juan Ginés de Sepúlveda y los Problemas Jurídicos de la Conquista de América". In Sepúlveda 1979: 1-42.
- LEÓN PORTILLA, M. 1974. *El Reverso de la Conquista. Relaciones Aztecas, Mayas e Incas*. 4a. edición. México: Joaquín Mortiz.
- LÓPEZ COGOLLUDO, Fray Diego. 1954/55. *Historia de Yucatán*. 4a. edición. 3 vols. Campeche: Comisión de Historia, Talleres Gráficos del Gobierno Constitucional del Estado.
- MILLER, Arthur G.. 1974. "The Iconography of the Painting in the Temple of the Diving God, Tulum, Quintana Roo, México: the Twisted Cords". En *Mesoamerican Archaeology. New Approaches* (Norman Hammond, ed.). Austin: University of Texas Press. pp. 167-186.
- MOLINA SOLIS, Juan Francisco. 1904/13. *Historia de Yucatán durante la Dominación Española*. 2 vols. Mérida (Yucatán): Imprenta de la Lotería del Estado.
- _____. 1921-1924. *Historia de Yucatán desde la Independencia de España, hasta la Epoca Actual*. 2 vols. Mérida: Talleres Gráficos de La Revista de Yucatán.
- O'GORMAN, Edmundo. 1989. *Cuatro Historiadores de Indias. Siglo XVI*. México: Alianza Editorial Mexicana-CONACULTA.
- PENICHE VALLADO, Leopoldo. 1980. *Promotores e Historiadores de la Rebelión Maya de 1847 en Yucatán. (Constancia crítica)*. Mérida: Fondo Editorial de Yucatán.

ENCUENTRO Y CONFRONTACIÓN ENTRE MAYAS Y ESPAÑOLES EN YUCATÁN

- PINTADO CERVERA, Oscar. 1982. *Estructura Productiva y Pérdida de la Indianidad en Yucatán en el Proceso Henequenero*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Cuadernos de la Casa Chata).
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. 1979. *Tratado sobre las Justas Causas de la Guerra contra los Indios*. Primera reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica.
- SIERRA O'REILLY, Justo. 1938. *Diario de Nuestro Viaje a los Estados Unidos (1847-48)*. Prefacio y notas de Héctor Pérez Martínez. México: Ed. Antigua Librería Robredo.
- _____. 1954. *Los Indios de Yucatán. Consideraciones Históricas sobre la Influencia del Elemento Indígena en la Organización Social del País*. 2 vols. Mérida (Yucatán): Carlos R. Menéndez, Editor.
- SULLIVAN, Paul R.. 1983. *Contemporary Yucatec Maya Apocalyptic Prophecy: the Ethnographic and Historical Context*. A Dissertation submitted to the John Hopkins University in conformity with the requirements for the Degree of Doctor of Philosophy. Baltimore (Maryland).
- TODOROV, Tzevan. 1987. *La Conquista de América. La Cuestión del Otro*. México: Siglo XXI.
- VILLAS ROJAS, Alfonso. 1978. *Los Elegidos de Dios. Etnografía de los Mayas de Quintana Roo*. México: Instituto Nacional Indigenista.